

聖書における労働の倫理

山中 良知

序

人間が人間となるための自己限定として、また自然が基底的なものから、主体的な自然となる契機として、また社会の基本である連帯性のエレメントとして、人間の労働が三者の中概念的要点を占めていることは、余り説明を要することではない。しかし、いざ「労働とは何か」という根本問題を提起してみると、あらゆる学的規定の前提である人間の宗教的根源にもどってその問題を考えねばならないので、このことを詳細に且つ正確、明瞭に説明している文書である聖書の中に沈潜することによって巨峰の如き労働という概念に切り込んで行く外はない。何故なら以下の説明によって理解できることであるが、聖書は66巻初めから終りまで人間の労働のことについて論及し、奨励している文書であるからである。そこで本稿においては、特に集中して聖書そのものから、この問題の中核を剔抉してみよう。

I 創造と労働

先ず第一に把り挙げねばならない根本的な聖書のテキストは、創世記第一章二十七節である。

(凡て聖書の引用は文語訳による)

神その像の如くに人を創造たまへり即ち
神の像の如くに之を造り之を男と女に創
造たまへり。

神が人を創造されたときの人間存在の根拠ともいえる「神の像」は、自然物一般に対して人間を高めて区別し、また自然物を超越する所由を示す

ものとみられる。自然を対象として労働するための超越的根拠ともなる、「神の像」とは一般的に何を意味するか、古来より様々に解釈され、難解なところとされている。人間の自由とか、人間の人格性、さらに人間が本来もつべき原義であると解釈されている。この場合自由は、自覚的存在、自己決定的存在を意味する。また他方、同じく第二章七節では、

エホバ神土の塵を以て人を造り 生氣を
其鼻に嘘入れたまへり 人即生靈となりぬ

と記されて、人間は塵を素材として、「神の像」という霊性と結合して成り立っている。そこで人間は一方では自然と他方では神との関与の中に浮動的に存在するものとされる。ここに労働人の第一の根本的な根拠がみられる。マルクスが、「経済学哲学草稿」の労働疎外論のなかで、労働する人間の根本的根拠として、人間を「類的存在」と規定して、類的であるが故に、人間の労働の弁証法的性質を規定している。この規定は、彼の独創ではなく、ルソー、ヘーゲル、フォイエルバッハの概念規定の影響下にあるものとみられるが、それに対して聖書は、人間が普遍的、類的である性質の根拠を、自然のみにおかず、神におく。つまり類的性質として、神、人間、自然のより高度な外延性の世界がそこで開かれている。それ故、後段に述べる疎外論がすっかりその内容的にマルクス主義とは異ったものとなる。

本論にかえると、労働の主体である人間は、「土の塵」から、またその精神は「生氣を其の鼻に嘘入れ」られ、「風」によって造られたので、それ自体において何ら価値なく、「神の像」を宿す限りにおいて善なる存在となり、その資格において神

は人を「召し出された」。つまり、エデンの樂園とは、必要な資格をあたえられて召し出された者の労働の場所であった。それは、エデンでは人間の自由よりも、神の招呼が先行するからである。ここに、労働の本質がある。時間的に優位にみえる自由の原理をこえて、論理的に優位な召命のなかに、労働の聖書的な規定の第一歩がみられる。人と人との関係から生れる問題が到来するまえに、神と人との静かな契約的対話が召命というかたちをとって現実化されたものといえる。

さて、労働への召命は、「生よ、繁殖よ、地に満盈よ、之を服従せよ」「諸の生物を治めよ」という内容で盛られている。労働の初めは、「生む」ことであり、「治める」ことであり、「耕す」、「守る」、「理める」（創世記二章）ことである。支配すること、治めること、守ることは、本来、神の御業である。しかるにそれを人間に委託されたので、人間は神の御業に参加する光栄をもつ。つまり、労働は神の御業への参与という本来の神聖性を持ち、労働する人間に尊厳さを付与する。人間が労働のもとにある限り神に対して、仕えるものとなるのである。なぜならば、労働は神の委託であり、神の命令である故に、労働は神に服従し、仕えることを意味する。それは、神に対する *dienen* であって、*verdienen* ではない。労働本来のあり方は、集団の利己的利益のため、国家のため、隣人のためでもなく、神の委託業である。

さらにこのことは、次の点で明瞭となる。

つまり、何のために労働が人間に命令されたのであろうかという問題からみると、エデンの園において、アダムは、生活の糧をうるために働く必要はなかった。充分の食糧が、彼の周囲をとりまいていた。しかし彼は、「耕す」ことを命ぜられたのである。そこに創造の目的の一つは、創られたものが開拓、開発され、造られたとき10のものが100にまで仕上げられるためである。創造の時の状態が終末において人間の労働を媒介にして開発の限界（これは神の決定による）に達するまで働きつけられねばならない。これは神の文化命令（*cultural mandate*）となづけられているが、その点、人間はすでに与えられたものを委託、加工、開発、

保存統治するための管理者、製作者、支配人であって、決して創造者ではない。新約聖書の「コリント人への第一の手紙」4：20や「ペテロ第一の手紙」において「この場合、管理者に要求されているのは……」とか「神のさまざまな恵みの良き管理人として……」という表現にみられる *oikonomos* という言葉は、旧約聖書のこの辺りまで遡源されねばならない。しかしこのような創造の目的は、さらに具体的に云えば、統治に関連して「秩序づけること」とみられねばならない。つまり自然を秩序づけることは、労働の初段階であり、「秩序の神」（コリント第一の手紙）の働きへの参加である。

さて次に

エホバ神言たまひけるは人独なるは善らず我彼に適ふ助者を彼のために造らんと……

アダム 諸の家畜と天空の鳥と野の諸の獣に名を与へたり然どアダムには之に適ふ助者みえざりき（創世記、第二章）

アダムが獣に対する命名は、それらの秩序づけであり、その名において獣を呼び出すことによって、それら自然物との融和と交りを示している。その点アダムはその本質に相応しい名をつける能力の持主であったが、同時にアダムの助け手、協力者としてエバが造られたときに、共同体の起源が、労働の協力者というかたちをとってあらわれた。「生み、治め、耕す」ことの協力者である。享樂し、消費し、誘惑するための二人結合ではなかった。それ故、本来、共同体の基本的要素である我々感情、あるいは一体感は、労働の一体感であって、分離と孤独の可能性にさらされる享樂と消費の路線上で共同体とは本質的に異ったものである。

以上、聖書においては、労働は神と人との交りを前提としていながら、さらにより深い交りを課題としてはじめて可能なものとなることを示していると共に、逆にまた、人と人との結合可能性の根拠として「生み、作る」労働の原理の存在する

ことが見られたのである。労働は、人間の生にとって、ヴァーティカルとホリゾンタルな X, Y の座標軸を構成している。

II 自然と労働

さて、以上において、神と人、人と人との関係の媒介の場として、労働の果す意味を考えたが、他方聖書において、人と自然との関係において、さらに労働の意味が具体的に規定されてくるのを見なければならぬ。

第一に自然は、もともと自然として人間の関与、加工を離れて存在するためのものではない。自然の意味は、人間が自然から独立して自己の主体性を確保し、その位相から再び自然に関与することによって、自然が自然として新しく造られ、自然が基底的から、主体的存在にまで発現することにある。端的に言えば、自然は創造の目的を果すために、人間の労働を媒介にして、そこに自然的自然から、歴史的な自然或は文化的自然への昇華にまで達しなければならぬ。ただ基底的な自然が、人間の労働の媒介によって文化的自然に再建される場合に、労働に一つの重要な自覚的契機を必要とする。つまり、自然を加工し、自然の力の合法則性を開発することによって自然に一つの秩序をあたへることの意味は、それが創造の目的であるために、その目的を自覚した上で自然に働きかけないでは、素晴らしい人間の労働力も、自然の人工化が、かえって人間の自然化をもたらし、機械的人間として人格の喪失をまねくに至ることをおそれるべきである。自然の高度な利用が、人間をその高度の次元において自然化に逆転せしめ、人間の非人間化を招致することを知らねばならない。人間の労働は、原本的に対象を自然に対してもつが、その目的は、自然以外のところにある。自然は、労働充足の必要な条件であるが、十分な条件ではない。自然の意味は人間の労働を媒介に開拓される自己完結的な目的の体系としての位置をもつと共に、労働も自然を不可避的な対象としつつ、自然とは別の目的の体系をもつ。自然の目的を進展せしめる媒介力としての労働が、労働本来の目的に従って整えられないかぎり、自然は逆

に人間の自然化、非人格化、機械化をもって返報し、やがて人間に対して巨大な暴威として立ち振舞うものとなる。

労働の対象としての自然は、たんに人間の労働の体系に必ずしも合目的的ではない。つまり、自然は人間の労働のエレメントの中に悲劇性を介入せしめることによって、労働に対して一つの制約をおく。自然は人間の労働の対象として位置づけられることを甘受しないで、人間が道にはずれて自然を対象化する場合、人間をも自然化の過程につれこむか、自然の暴威のなかに壊滅するかわずれかである。自然の暴威も、労働の媒介のない原始的段階から高度の人工的な原爆の悲惨の段階にまでいたると、体制論的な意味ではなしに労働の自己疎外という宇宙論的運命が人類の前にたちだかる。自然の主体化は人間の主体化の確立とともに成立するのであるが、労働が人間の主体化の方向外においてなされるときに、自然は逆に人の非主体化をめざすが如き暴威をもって自ら Waste land に帰ってゆく。人間が高度な文化をもつことに依って、文化をもたない時代にかえって行くのは、自然に対する労働の態度が誤っている証左である。では自然に対する真実の労働のあり方は何であるか。

それは、自然が労働の対象として存在するとしても、それを単なる機械的因果の体系ではなく、倫理的目的の体系としてみるときに答えられることである。無論人間が倫理的存在であると同様な意味ではないが、自然の力をもっとも發揮する状態、乃ち自然の主体化が、同時に神の讚美に向う労働を媒介にするときに、労働に対する自然の合目的性が確立する。端的に云えば、自然は自然につきないものを垣っているの、聖なる労働の光被によってのみ、自然の究極的な姿が迦像されてくる。それ程、人間の労働は、自然に対して聖なる任務をもち、倫理的宗教的であるので、「労働は神聖なり」とは、社会内的相対的規定を超えて、神に直結する人間の労働の尊厳さを自然の合目的性との関係において示したものとみられる。

Ⅲ 原罪と労働

又アダムに言たまひけるは汝その妻の言を聴て我が汝に命じて食ふべからずと言たる樹の果を食ひしに縁て土は汝のために誼はる汝は一生のあひだ労苦て其より食を得ん 土は荆棘と薊とを汝のために生ずべしまた汝は野の草蔬を食ふべし汝は面に汗して食物を食ひ終に土に帰らん。(創世記、第三章)

墮罪の前の労働は、神への奉仕であり、讚美であり、自然の秩序づけと開拓であった。つまり、人間にとって宗教であり、文化であった。墮罪後の人間の労働は、苦しみであり、自然との戦いであり、生活のための苦悩と生の悲惨と呪いの場となった。ここで労働が、人間の重荷としての受動的要素をおびた。とくに人生、社会の悲惨の原因が、労働に原因することは、マルクスが「経済学哲学草稿」の労働疎外論において述べているところである。しかし、聖書の「額に汗して食物を食ひ終に土に帰らん」という意味は、労働者と資本家との階級対立や資本主義社会の生産様式から来る問題とは、その次元を異にしている。経済主義、社会主義的イデオロギーという局部的な問題であるよりも、人間存在の根本に横たわる宗教的問題である。資本家と労働者の階級問題の解消と克服としての共産主義社会でみる如き、浅薄、偏狭の問題ではない。人間自身の根本的な改革をめざす宗教を外にして、原罪からくる労働の苦悩は解決できない。人間の文化が相互の暴力によって破壊されるとき、自然はその媒介力として瞬時に人間の労働の所産を無に帰せしめる。人間の悲惨の根底には宗教の問題、とくに神に対する問題と、そこから出てくる自然に対する問題とを看過することはできない。自然の反逆、人間の暴挙、

不義、貧欲、悪意、嫉妬、粉争、詭計、悪念の溢れる者、讒言する者、誘る者、神に憎まれる者、侮る者、高ぶる者、誘る者、悪事を企てる者、父母に逆う者、

無知、違約、無情、無慈悲なる者 (ロマ
人への手紙第一章)

が存在するのは、凡て罪によるのである。決して体制論的次元で解決されるものではない。社会的、歴史的世界の中で、超個人的で、超人間的な力が働いていることと、神の摂理の力が人間の自由を媒介しつつ、内在的力として働いていることを認めることは、宗教の根本に属する。つまり、人間の労働が歴史のなかで受けとった二つの根本的、宗教的規定として、一方では建設的、人格形成的な積極面と、他方では、悲惨と苦悩の本である消極面を荷うに至った。何れも歴史がその過程において人間存在の根本に属する課題として人間に賦与した問題であるので、徹視的、主観的な、且つ巨視的、客観的な問題として立てられる。それで、さらに労働の消極的な側面を聖書の中に求めると次のテキストなどがその著しいところである。

アダム其妻エバを知る彼孕みてカインを生みて言けるは我エホバによりて一個の人を得たりと彼また其弟アベルを生リアベルは羊を牧ふ者カインは土を耕す者なりき(創世記、第四章)

アダムとエバの間からカインとアベルという兄弟が生れた。しかしカインはアベルを野において殺害した。原罪の結果、兄弟殺しが現われたのである。原因は各自の労働が、どのように積極的に神の方向に向けられたかという点で、アベルの方がカインに勝っていたので、カインは嫉妬によってアベルを殺した。この解釈に資料論をもってきて、農耕の立場に立った資料が、牧畜の立場に立った資料によって批判されているという考え方は、古代文書を近代的カテゴリーに模る誤った見方である。むしろ労働の動機によって、結果が審判されたものとみてよい。

次に

カイン邑を建て其邑の名を其子の名に循ひてエノクと名けたり(同上第四章十六節)

と記されて、カインが邑をつくって、そこでアウグスチヌスの「神の国」によれば、「地上の国」のファウンダーとなった。つまり、カインの生活の理念を共通にもつ集団が形成されて、二十節以下のとおり、その邑の中に、「天幕に住み」「琴と笛」をつくり「銅と鉄の諸の物を鍛ふ者」などが生れてきて、カインの文化が出現した。労働は文化の動的側面といってよいが、罪の労働から、必ずしも罪と墮落の文化が生まれてこない。¹⁾ 労働の積極的側面としての建設的要素が、カインの労働を支えた結果、なお善なる文化が生まれると共に、次にそれが神の恵みから与えられたものという自覚面をかいたため、それをを用いるとき忘恩の結果、罪の側面が二重に生れてくる。逆にみると、生産的労働は、消費よりも人間の罪をあらわにしない。ところで、労働の自覚面においては、罪の労働は罪の文化となることを次のことが示している。

アダとセラよ我声を聴けレメクの妻等
わが言を容よわがが創傷のために人を殺
すわが瘻のために少年を殺す カインの
ために七倍の罰あればレメクのために七
十七倍の罰あらん(創世記、第四章)

と歌って、世界最初の歌が神を呪う歌となってあらわれている中に、労働の積極面が虚妄に転落したのを見る。この歌は、殺人を誇り、労働の所産である鋭利な武器に神の被護よりも自己の完全の保証をおいている。神の一般的恩恵によって与えられた文化が、人間をたかぶらせ、罪の現実化を招いた。それ故、ここから罪の文化といわれる亡びの証書が決定的なものとなり、所詮労働は罪の労働となる。これはマルクスの「労働の疎外」という思想とは問題にならぬ位、深くて広範囲な領域をもっている。端的に言えば、共産主義的社会の体制下においては消滅するものと考えられる程浅薄楽観的な虚焦点のようなものではない。マルクスの労働疎外論においては、「労働していないときも、彼は家庭にいるように安らぎ、労働しているとき、彼はそうした安らぎをもたない」とか「最後に、労働者にとっての労働の外在性は、

労働が彼自身のものでなく他人のものであること、それが彼に属していないこと、彼が労働において自己自身ではなく他人に従属することに現われる。」「経済学・哲学草稿」(城塚、田中訳)などと述べて、労働が悪しき社会機構のために労働者の人格の喪失を招くと説くが、この主張は、聖書の宗教、つまりキリスト教の勤労観のたんなる世俗版にすぎない。逆に云えば、マルクスの労働疎外論の中には、マルクス主義論の中で他の領域に見られない最も諮詢にとみ、生の根本問題に触れるところがある。人間の本質存在に労働を関係せしめ、第二には、その労働の問題からくる人間の悲惨は、労働自身においては解決出来ない、より全体的な問題であると主張しているからである。

さて本論にかえって、今までカイン的労働の性質について見たので、ここで旧約時代におけるカインとは異った系統である、イスラエル選民の労働について見よう。それは、アベル、セツ、ノアのように神の恩恵のもとになされる労働の性質についてである。創世記第五章に

レメク百八十二歳に及びて男子を生み、
其名をノアと名けて言けるは、此子はエ
ホバの誼ひたまひし地に由れる我操作と
我労苦とに就て我らを慰めん

と記してあるように、労働の呪いが、逆に神への謙虚の態度をとらしめ、そこから神の祝福と慰めとの感謝をもたらすものとなる。労働は苦しみであり、悲惨であるが、それが逆に神にたちかえるてだてとなる。セツの九代末のレメクの子にノアが生れ、ノアは神の命令によって箱舟をつくり、殆んど一ケ年にもおよぶ大洪水をのりきった。神の命令に服したノアの労働は、死より救いをもたらした。とくに第九章のはじめに、

神ノアと其子等を祝して之に曰たまひける
は生よ増殖よ地に満よ 地の諸の獣畜
天空の諸の鳥地に匍ふ諸の物海の諸の魚
汝等を畏れ汝等におののかん是等は汝等
の手に与へらる。

と記してあり、世界創造のときに等しい神の宣言が見られる。神の *Wiederholung* である。ここで人の罪による自然の呪いが、一定の抑制をうけて

我再び人の故に困りて地を誼ふことをせ
じ其は人の心の凶維るところ其幼少時よ
りして悪かればなり又我首て為たる如く
再び諸の生る物を撃ち滅さじ、地のあら
ん限りは播種時、収獲時、寒熱夏冬およ
び日と夜息ことあらじ（創世記第八章二十
一節～二十二節）

と宣言され、所謂神の「自然契約」がなされた。常時の自然の暴威が抑制されて、そこに人間が再び労働を通して自然の再建をなすことの可能性が契約された。

しかし、十一章では、所謂バベルの塔が建てられて、自然の暴威の抑制が逆に悪用されたことが述べられている。

又曰けるはいざ邑と塔とを建て其塔の頂
を天にいたらしめん（第十一章四節）

人間の思いあがった労働が、神を畏れることを忘れて、自己の立場と労働を窮極的なものとした著しい例としてあげられている。罪ある労働の築く虚妄、虚構の果ては、天の位に座を占めることを落想する。そこで、このような文化の原因である人間の集団性の抑制として

エホバ言たまひけるは視よ民は一にして
皆一の言語を用ふ今既に此を為し始めたり
然ば凡て其為んと凶維る事は禁止め得
られざるべし、いざ我等降り彼処にて彼
等の言語を肴し互に言葉を通ずることを
得ざらしめんと（第十一章六節、七節）

と語られているように、文化の集合的労働力が言葉の多様化によって抑制された。この労働力の離散が、再統合されるのは、使徒行伝第二章にのべられている神の国建立のための聖霊の働きによ

る言語統一以外にはない。それ故このような神の摂理は神の民にも、地上の民にも同様にのぞむ運命である。

以上のことから、次の著しいことが結論される。カインの末の労働は、神の恵みをうけながら、なおそれが罪の罰となって返報され、セツの末の労働は、呪いのもとにありながら恵みのもとにおかれる。両方いづれも、神の恵みと呪いとを共同しながら、順序が逆になっているため、結果は一方では神の民とされ、他方では地上の民となされる運命となった。このような恵みと呪いが、労働の概念の中でイスラエルと異邦人とは如何なるかたちをもつかというところに、次の問題である「労働の弁証法」がみられる。

註 1) この問題は、神学的問題として、ここで簡単にとりあげることは出来ないが、拙書「理性と信仰」（創文社）の第一章を参照されたい。

IV 労働の弁証法的性格

上來述べてきたところから、労働の論理的構造の中に否定的契機として罪の到来による消極面と、創造のときにうけた文化命令としての労働の積極面とが、相互に否定しあって生れる新しい第三の段階が生れてくるものと考えられる。相互に矛盾する契機が相対立することによって、一方では労働の祝福の面と、他方では労働の呪いの面とが光と闇のように生の緊張関係のうちに現出する。救済史的な観点からは、アブラハムから出る選民イスラエルに対して、高度な文化荷担者としてエジプト、バビロニヤ、ギリシヤの異教の民があらわれたものとみられる。両者はそれぞれ自己の使命を歴史の中で果しつつ、再び新約の世界で邂逅する運命をもつ。

たとえば、新約までの中間的緊張の時期において労働の一分極として、労働の空しさの面が提唱されている。

伝道者言く空の空 空の空なる哉 都て
空なり 日の下に人の労して為ところの
諸の動作はその身に何の益かあらん世は
去り世は来る 地は永久に長存なり 日

は出で日は入り またその出し処に喘ぎ
ゆくなり……万の物は労苦す 人これを
言つくすことあたはず (伝道之書第一章二
節~八節)

さらに同じ場所で次のようにのべられている。

我心を尽し智慧をもちひて天が行はるる
諸の事を尋ねかつ調べたり 此の苦しき
わざは神が世の人にさづけて之に身を勞
せしめたまふ者なり (同上、十三節)

それ人はその日の下に勞して為ところの
諸の動作とその心勞によりて何の得とす
るところ有るや その世にある日には常
に憂患あり その労苦は苦し その心は
夜の間も安んずることあらず 是また空
なり (同上、第二章二十二節、二十三節)

我また諸の労苦と諸の工業の精巧とを觀
るに 是は人のたがひに嫉みあひて成せ
る者たるなり 是も空にして風を捕ふる
が如し (同上、第四章四節)

以上のところでは、人間の労働が所詮空しいも
のであって、労働することは、空を空するに等し
く、その働きにおいてさらに自己の無化が演ぜら
れるので、

それ流産の子はその来ること空しくして
黑暗の中に去ゆきその名は黑暗の中にか
くるゝなり 又是は日を見ることなく物
を知ることなければ彼よりも安泰なり、
(同上、第六章四節)

とのべて、流産の子の方に安泰をみようとしてい
る。しかし、労働が空の空なるものでしかないか
といえ、そうではなく、

事の全体の帰する所を聴べし 云く 神
を畏れその試命を守れ 是は諸の人の本
分たり 神は一切の行為ならびに一切の

隠れたる事を善悪ともに審判たまふなり
(同上、第十二章十二節)

とのべられ、

労働の虚無性を脱する道として、神を畏れ試命
を守る外はないと説かれている。何故ならば、そ
の虚無性は、自然のなりゆきではなく神の審判の
あらわれであるからである。逆にみると労働がそ
れ自体の空しさから脱却して、窮極的な意味をも
つために一度労働の問題をこえて、神と人との原
本的關係の問題に立ちかえる必要がある。

そこで次の段階に進んで考えるために、詩篇の
詩人が述べているところをみななければならない。

エホバ家をたてたまふにあらずば 建る
ものの勤勞はむなく エホバ城をまも
りたまふにあらずば、衛士のさめをるは
徒勞なり なんぢら早くおき遅くいねて
辛苦の糧をくらふはむなしきなり (詩篇
第二百二十七篇)

労働が自らの空しさを脱却して、それがあると
ころの本来の位置に帰するためには神の祝福を必要
とする。労働の根拠となる神と人との正しい關係に
遡源しなければならぬ。神との法的關係が正
しい基盤に据えられない場合、倫理的には罪の地
におることであり、またその成果は刑罰として虚
無に終る。罪と虚無とは、異った概念であるが、
この二つの間におかれて、はさみうちになる労働
の位置を脱却するために、先ず罪という神に対す
る倫理的關係がととのえられ、異ったかたちで実
り豊かなものとされねばならぬ。それに従う約束
が虚無化の方位を喪失せしめる。

涙とともに播くものは觀喜とともに穫ら
ん その人は種をたづさへ涙をながして
いでゆけど 禾束をたづさへ喜びてかへ
りきたらん (同上第二百二十六篇)

というところの表現が、人間の労働の弁証法的
性格を最もよく示している。涙が喜びにかえられる
のは、たんなる自然においてではない。罪とい

ふ否定性が、さらに否定される高次の場、つまり神の祝福をえて、喜びという絶対肯定的なものにかえられる。この絶対肯定的なものへの約束が、出エジプト記に記されているモーセの律法である。

安息日を憶えてこれを聖潔すべし 六日
の間労きて汝の一切の業を為べし (第二
十章八節, 九節)

ここで一日の安息日と六日の労働との規定が、神からの律法としてイスラエルに与えられ、やがて新約で成就される「恵の契約」としての労働が方向づけられる。つまり、ここで創造のときの祝福をも *wiederholen* するエレメントとして、神に仕える道が規定された。労働は、自らの力に立つ「業の契約」の側面が、一度罪によって不可能とされたので、神の恵による外に道のない「恵の約束」が神の側から立てられた。ここに「六日の間汝働作をなすべし」という命令が祝福と相即してあたえられたのである。このように六日間の労働で七日間の生計が支えられることは、神の恵みの約束によるのであって、先ず神の祝福が労働と報酬を非連続なものとして切断する。力に応じて労働し、必要に応じて報酬を与えられるという原則は、祝福の原理であって、次の個所において最もよく示されている。

イスラエルの子孫かくなせしに其あつむるところに多きと小きとありしが、オメルをもてこれを量るに多くあつめし者にも余るところ無く少しあつめし者にも足ぬところ無りき 皆その食ふところに循ひてこれをあつめたり。(出エジプト記第十六章十七節十八節)

この物語りは、イスラエルがエジプトを脱出して、アラビヤの荒野を彷徨し、食料に窮して神につぶやいたときの事柄である。奇蹟によって空から食料としてマナという親指ほどのものが降ってきたが、そのマナの聚集という労働とその報酬である必要量との非連続がとかれている。とくにモ

ーセ彼等に誰も朝までこれを残しおく可らずと言へり 然るに彼等モーセに聴きしたがわずして或者はこれを朝まで残したりしが虫たかりて臭なりぬ モーセこれを怒る。(同上二十一節)

と説かれているように、必要量の限界は、一日中の量によって規定され、それ以上のものを貯えることが許されていない。日用の糧は、本質的にその日その日において神から必要に応じてあたえられるもので、それ以上のものの現実的効果は、主観的安泰性をめざす人間の不信仰にすぎない。また更に次のところで、

明日はエホバの聖安息日にして休息なり 今日汝等やかんとする者をやき煮んとする者を煮よ其残れる者は皆明朝までおさめおくべし、彼等モーセの命ぜしごとく翌朝まで蔵めおきしが臭なること無く又虫もその中に生ぜりき (同上二十三節, 二十四節)

とのべて、労働と報酬の非連続性が、平日の労働と聖日の安息との関係にまで及び、神の主権的支配と恵みによる非連続性がここによみとられる。祝福された労働の系譜は、初めヨシユア記に出てくるイスラエル、十二支族に対する産業の賦与となる。

ヨシユアかく此地を尽く取り全くエホバのモーセに告たまひし如く而してヨシユア、イスラエルの支派の区別にしたがひ之を与へて産業となさしめたり遂に此地に戦争やみぬ (ヨシユア記第十一章二十三節)

イスラエルの産業とは、レビ族が祭司の職をもち他の十一支族がそれぞれ自分の土地を配分され、そこでなされる祝福の労働のことをいう。このときユダヤの労働は、新約時代に至るまで家族内での厳格な職業教育的目標となされた。イエスは大工の業、パウロは天幕づくり、といったよう

に貴賤の差なく家庭教育の重要な要目となった。この点、古典ギリシヤにおいて、「経済生活に於ける奴隷という特殊階級のあったため、教育は職業教育でなく、自由人の一般的陶冶であった」とデイルタイが「Pädagogik—Geschichte und Grundlinien des Systems」の第一章四節でのべている所は、ヘブライとギリシヤの職業観の重大な相違を示すものである。一般的にいえば、労働観は、その根底に世界観を伏在しているので、世界の中に広く、ギリシヤ的なものと、ヘブライ的なものの労働観（又後者においては、カソリックとプロテスロントで相当異っているし）、東洋では、仏教と儒教の労働観を比較して、その労働の所産である文化の性質を調べるのは、社会倫理の重大な問題といえる。

さて本論にかえり、上来のべてきたところから、労働の二重構造において、初めの段階における積極面から罪の否定性を媒介にして、再び神の恵みによる新しい理念の昇華へと上昇した過程を辿ることができた。自然的な積極性が、否定を一度通って神的積極性に至る道を、ここで強いて労働の弁証法的性格といったのである。

ところでこの様な弁証法的性格は、聖書のうちに最もオリジナルにみられるのであって、この型が多く近代思想に立つ労働論の中に異ったかたちで表現されている。たとえば、ヘーゲルの労働の概念がそれである。精神現象学の中の自己意識のところで、「主人と奴隷」という対立において扱っているし、マルクスも「経済学哲学草稿」の最後のところで、ヘーゲルの労働論を批判して積極的に労働論を展開しているが、ここではそれらの論議について割愛せざるをえないのは、それ自身一つの大きなテーマとなるからであって、聖書の労働観を体系的にのべることで満足しなければならない。

V 福音と労働

初め創造から墮罪まえの労働は、神の産業への参加であると共に召命的人間としての確立の道であったが、第二には罪によって神の呪いを受け、第三にはそれからの解放と共に再び神の律法的命

令のもとにあるものとしてあらわれた。ここから第四の段階として新約の新しい地平が開かれてくる。

この故に我なんぢらに告ぐ、何を食ひ何を飲まんと生命のことを思ひ煩ひ、何を著んと体のことを思ひ煩ふな 生命は糧にまさり 体は衣に勝るならずや 空の鳥を見よ、播かず刈らず 倉に収めず 然るに汝らの天の父は、これを養ひたまふ。汝らは之よりも遙に優る者ならずや（マタイ第六章）

と述べてあるように、労働が労苦の重みをもちながら、神によらない、自己完結的自足性にあることからの脱却こそ、第一の労働解放である。労働が再び純粋な意味をもつために先ず消極的には、労働から附帯的な労苦がとり去られ、労働と報酬とが呪いの因果関係をもつことから解放され、労働本来の位地に復帰されねばならない。

野の百合は如何にして育つかを思へ、勞せず、紡がざるなり。されど我なんぢに告ぐ 榮華を極めたるソロモンだに その装服この花の一つにもしかなかった。（同上二十八節）

そしてこの章のおわりで

まづ神の国と神の義とを求めよ、さらば凡てこれらの物は汝らに加へらるべし。この故に明日のことを思ひ煩ふな、明日は明日みづから思ひ煩はん。一日の苦勞は一日にて足れり。（二十三節）

と記されている。罪によって生れた労働と報酬の因果関係において、やがて報酬という結果によって、労働という原因が完全に抑制されるにいたった。この因果のメカニズムが人生の中に深く巢喰うことによって、ただ生きるためだけに生きていることからくる人生の空しさが生れた。それから脱却し、解放されるのは、「先ず神の義を求め

よ」ということから始められねばならない。さらに「神の義」のもとになされる労働の報酬は、現実の生活の糧以上のものであって、

なんぢら己がために財宝を地に積むな
 ここは虫と錆とが損ひ、盗人うがち盗む
 なり、なんぢら己がために財宝を天に積
 め、かしては虫と錆とが損はず、盗人う
 がちて盗まぬなり。なんぢの財宝のある
 所には、なんぢの心もあるべし、(マタイ
 伝第六章十九、二十、二十一節)

と記されている霊的な報酬がつけ加えられる。労働は、地上生活における一つの作業であるが、それが同時に天上的な意味に縁どられるところに、新約の特色がある。まとめて云えば、新約の労働は、第一は、

凡て労する者、重荷を負ふ者、われに來
 れ、われ汝らを休ません。(マタイ伝十一
 章)

とのべられているところにある。

ここに神の労働命令に対する不服従からくる審判からの解放と共に、労働の新しい領域としての霊的世界が宣言されている。つまり、労働は義ムであるばかりでなく、祝福の地平に開かれた新しい次元の展望である。このことはたとえば、同じ工場で同じ労働に服しても、それが労働する者の内的な魂のあり方によって、一方の者は呪いに、他方の者は祝福に関係するといった全ったく異った世界が開かれることを示す。仕事の質はでなく、その信仰の内容が問題となる。たとえば、神の言葉をのべる教職にあっても、それが真実に神の意志の宣教とならず、人間の空しい創意にあげられる虚論であれば、神の審判にあたいする。

わが兄弟よ、なんぢら多く教師となる
 な、教師たる我らの更に厳しき審判を受
 くることを、汝ら知ればなり。(ヤコブ書
 第三章一節)

このように、新約においてとくに霊的な世界が開かれたことは、見えないところに見ゆるところの労働の根柢が据えられる仕組の新生を意味する。ここから、人間の行為が、宗教的倫理的領域の特殊性を打破して、一般の労働作業にも本来的な宗教的価値評価が問われてくることになる。つまり、人間のあらゆる行為が霊的宗教的領域において最後の審判の評価のもとにおかれるということは、逆に云えば、共通な霊的、宗教的領域が、狭い意味の宗教的特権を打破して、あらゆる領域に権威をもつことを物語る。逆説的にみると、宗教は非宗教化され、非宗教が宗教化されて宗教が本来の宗教性をもつところの時代であるといえる。それ故にかなる労働もそれが信仰のもとにおかれると、「神の国」建設に関係してくる。「神の国」では、凡ての労働において、神を信ずる働き人は、同時にキリストの一戦士としてあらゆる領域に迫進してくるサタンの侵略に対して立ち向わねばならない。労働とは神の正義の実現であって、正義をぬきにした悪魔との協同ほど、真実の労働から遠いものはない。

第二には、神の祝福の下にある労働は、曾っての「呪いのもとにある労働」とは異って、

又おのが十字架をとりて我に従はぬ者
 は、我に相応しからず。(マタイ伝、第十
 章)

とのべられているように、労働の苦悩はかえって神に服従するための訓練となり、罪の力を抑制する力となってくる。労働が墮罪においてうけた消極面が、ここでは再び積極面に逆転してき、否定が肯定にかえられるとき、普通の肯定面のレベルをはるかにこえて、肯定の強度が倍加される。他方我々の現実日常の労働は、必ずしもすっきり聖潔なものといいがたい。なお罪の残幸のために、虚無と悲惨との許に汗して働いているのが現実である。しかし、そのような善の不徹底的性質からくる悲惨も、再び終末的希望のもとに一層高い解決にもたらされる。

然れば我が愛する兄弟よ。確くして揺く

ことなく、常に励みて主の事を務めよ。
汝等その労の、主にありて空しからぬを
知ればなり。(コリント前書、第十五章)

と記されているように、やがて現実の空虚の地盤が破れて神の約束が成就することを信ずると共に、現在の労働が主にある自覚をもってなすべきであると、奨励されている。さらに別言すれば、

凡て労する者、重荷を負ふ者、われに來れ、われ汝らを休ません。我は柔和にして心卑ければ、我が軛を負ひて我に学べ、さらば靈魂に休息を得ん。わが軛は易く、わが荷は軽ければなり。(マタイ伝第十一章)

と記されるところでは、律法のもとにある労働の呪いから、恩寵のもとにある労働への転換についての宣言がなされている。

以上において、労働の中に神の訓練と恵みの約束の要素が併存していることをみだが、神からの訓練として労働をみる場合に、カルヴァンは、キリスト教綱要第三篇十章六節で、人間の貧欲を制御するために「生活の異なる種類に於て、その任務を定め給ふた」と記して、分業と召命とを規定している。訓練という場合は信仰者に対して積極的の意味をもつが、これに対して分業ということは、一般にも通ずるところの貧欲と浮薄の罪を制御するためのものである。多少問題の領域が違って来る。しかしさらに、分業を積極面から召命とみられる点があるのは、人間が自己実存としての労働における特殊化への招きとみられるからである。また自己の分を守り、自覚することの聖なる奨励でもある。それ故、分業が社会学的なホリゾンタルな規定のもとに展開されるものと併行して、分に応じた仕事という意味でヴァーティカルな宗教的規定のあることを着過できない。自己の召命に安んじて、生活することを励めてパウロは、次のように述べている。

聞く所によれば、汝等のうちに妄に歩みて何の業をもなさず、徒事にたづさはる

者ありと。我ら斯くのごとき人に、静に業をなして己のパンを食せんことを、我らの主イエス・キリストに由りて命じかつ勤む。(テサロニケ後書第三章)

召命的な生活に専心することは、「静に業をなす」生活を意味する。テサロニケ後書では、召命的に生活しないで、徒事にたづさわったり、怠惰であることが、罪であると明記している。

また汝らと偕に在りしとき、人もし働くことを欲せずば食すべからずと命じたりき。(同上)

主観的に狂信的となって、現実の神の命令を忘れることは、偶像崇拜であり、召命の業に専心しないことである。召命への励めの逆として「怠惰は罪なり」との考えが当然強調されねばならない。

さらにエペソ書第四章において、働きに対する積極的な規定がなされている。

悪魔に機会を得さすな。盜する者は今よりのち盜すな。むしろ貧しき者に分け与へ得るために手づから働きて善をなせ。

労働の意味として、盗む罪を犯さないために自己の収入をもつことの必要と、また貧しき人に施す積極的善にはげむことと、またとくに終りの箇所では、労働が同時に善行に直結するような職業を選択せねばならないことが教えられている。さらに、ルター、カルヴァンの職業観の中では、労働は神に贖われた者の感謝の報いであると教えられ、感謝のしるしとして労働し、神と人にとに仕えなければならぬと励められている。報酬は神によるものである故に物質をこえた靈的なものでもあるので、感謝をもって受けるべきである。働くも感謝、受けるも感謝であるところに、神への信仰、信頼がある。他方現実では、不信頼、不安、不満のために自ら墓穴を掘る罪への戦いの中におかれている。人間の悲惨は、他から受けるよりも人間同志でつくり出すものであって、悲惨が幾重にも悲惨を生むに到る結果、自己をはなれて

何か悲惨の客観的な原因が存在するかの如き感をあたえるが、これは結局自己自身、すなわち労働の主体の不整合の罪の中に帰ってくることである。

VI 安息と労働

創世記第二章の初めに、

斯天地および其象群悉く成ぬ、第七日に神其造りたる工をおへたまへり即ち其造りたる工をおへて七日に安息たまへり神七日を祝して之を神聖めたまへり 其は神其創造為たまへる工を尽くおえて是日に安息みたまひたればなり。

と記してある。六日間の創造の御業と一日の安息とは、創造の秩序の中に入れられたもので、これは神の人間教育の垂範として律法と福音を通して一貫して表現されていることである。労働も安息も、凡て神に仕える二つの道に外ならない。ただ墮罪後の律法となって、また福音の恵みとなってそれぞれ相異してくるが、福音に盛られている安息と労働は、共に神に使える道と共通の地盤をもっている。若しそれが安全な同一性をもって考えられないで、多少でも両者の相違点の強調の意味において安息日礼拝が守られることを主張しなければならぬ場合は、一方労働がなお罪の残宰の影におかれている限りの、労働の空しい面の確認となり（この点正しい見方であるが）、他方両者の相違点を強調しすぎるため、安息日のみを重視して、労働の神聖性を否定することの誤りをもつ。とくに前者の場合は、現在の安息日は正しい勤労の報いに呼応するものとして、やがてくる約束の象徴となる。安息とは、完全に神に仕えることのできる良心の安息でもある。このような霊的安息は、やがて終末として現われる永遠の安息のなかに成就、完成されてくる。つまり現世における労働と安息のダイナミックな緊張関係は、終末的安息の中にのみこまれて、永遠の安息として、或いは、すっかり神のもとにある永遠の純粹活動として再生する。そして前述した如く安息の霊的力は、労働と報酬の呪いの因果関係を切断する。

事すでに成れり、我はアルパなり、オメガなり、始めなり、終りなり、渴く者には価なくして生命の水の泉より飲むことを許さん。（ヨハネ黙示録第二十一章、六節）

労働の真実の報酬が、永遠の安息であるので、安息として労働が価なくして充された以上、呪いは解消して純粹な労働と純粹な安息がのこる。この永遠の安息とは、

視よ、神の幕屋、人と偕にあり、神、人と偕に住み、人、神の民となり、神みづから人と偕に在して、かれらの目の涙をことごとく拭ひ去り給はん。今よりのち死もなく、悲歎も嗟叫も苦痛もなかるべし。前のもの既に過ぎ去りたればなり。（ヨハネ黙示録第二十一章三節、四節）

と記されているところでも象徴的に理解出来ることであろう。また次のように述べられている。

我また天より声ありて『書き記せ「今よりのち主にありて死ぬる死人は幸福なり」御霊も言ひたまふ「然り、彼等はその労役を止めて息まん。その業これに随ふなり!』と言ふを聞けり。（同上第十四章、十三節）

上来述べたところから第二に労働の概念が安息の概念を規定のモメントとして相関関係をなしていることを見ると、ヘブライ的な sabbath（安息）と、ギリシヤ・ローマ的な schole（暇）とを同一視することは出来ず、また無論現在の レジャー（余暇）とも全ったく違った内容である。

しかし、安息が労働の結果として、労働のあとにおかれる見方を前述にみたのに対して、安息を労働の前にみる見方も新約の特色である。

さて安息日ははりて、一週の初の日のはの明き頃、マグダラのマリヤと他のマリヤ墓を見んとて来りしに……。 （マタイ伝第二十八章一節）

ユダヤの安息日の次の日に新約的安息日が設定されたとき、これは一週の初めの日であって、ユダヤの安息日のように終りの日とは異なったものである。このことは、労働のまえに、先ず宗教的共同の場がたてられ、共同の精神の上に、共同の神を礼拝することの強調を意味している。神礼拝としての安息は、やがて労働の分業のなかへそれぞれが分散するまえの前提として、精神的軛帯強化でもある。労働の精神的エネルギーは先ず集団的共同の宗教的統一のうちに求められる。安息はその意味で労働の源泉である。多少内容は異ってくるが、デュルケームの「宗教生活の源初形態」の下巻(岩波文庫237頁～247頁)の中で「一たび儀礼上の義ムを果すや、われらは旧倍の勇氣と熱心さで俗生活に立帰るのである。」とのべて、オーストラリアの原始宗教から実証的に、集団統合の原理として、また、分散する労働エネルギーの原理として宗教的儀礼をとらえているのは、なお生の根本問題の宗教的例証として参考的な事例である。宗教はこのような共通点をもっている。

以上のことをまとめてみると、労働と安息との理念的並行と、安息が労働の約束的な報いであることと、さらに安息が労働の力の源泉であることとの場合の三つの型がみられたが、いずれも聖書の中に示される矛盾しない三つの側面である。視角に従って多様に映現し、強調点のおき方によって問題の多面的な広さと深さを示す、聖書の包蔵する真理の深さに感嘆の声をあげざるを得ない。

結 語

さて上来聖書に従って述べたことを顧りみると、労働とは、神のことであり、自然のことであり、人と人との関係のことであり、自己自身のことであるといえよう。つまり神、自然、人間、自己実存として、それぞれ四つの因子が合流する深淵であるといえよう。神に対しては先ず召命的なものとなり、又その対象の問題として、原本的には自然問題となり、人と人との協力、また分業、或は否定面として罪による疎外でもある。

さらに労働は自己がそこで自己自身となる実存的限定の場であり、人格形成の場である。こうみえてくると、労働とは、この世界の凡てのことに関係し、しかもそれらを統一する座標軸のようなものである。しかもヘブライ的な労働は、ギリシヤの労働とことになって、肉体労働と精神労働と区別しないので、さらにその問題の包括性は著しい。

またこれを他の点から見ると、聖書の中にある徳目も、労働をよりよく導くためのものであって、倫理のための倫理は存在しない。むしろ聖潔な労働に専心することが、その人の諸徳を高める道となる。労働は倫理によって、優れたものになるが、逆に倫理は労働によって高められ、その意味において労働は倫理をこえた倫理の本すなわち宗教であるし、労働の包括的性質が倫理と宗教とを結ぶ靱帯として働くものとみられる。このような労働の包括性の規定は、聖書の思想のすぐれた特異性によるのである。別言すれば聖書の外かくも労働の重要性を具体的にしかもその中心点において示した文書はない。

何故ならば聖書程労働の可能性と現実性、また目的、意義をくまなく示したものはないからである。その点「聖書は労働の書なり」といって過言とはなるまい。

以上

参 考 文 献

1. J. Calvin, *Institutio christianae religionis* の全体、とくに第二篇十章六節。
2. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. 1904. 聖書の労働の倫理が、プロテスタントの各派においてどのように受けとられたか、又カルヴァン派の聖書主義的職業論が十七世紀にどのようなかたちで受けとめられたかを見るには、これにまさるものはない。
3. John Murray, *Principles of Conduct*, 1957 の、*The ordinance of Labour*, 初めの部分は、労働の聖書の規定としての一般論であるが、本論においては富の分配の問題から主人と奴隷の問題が詳しく論ぜられている。
4. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/4. Arbeit* 非常に具体的な奨励をふくんでいる内容であるが、それだけに神学的なくいこみが多少足りない。とくに労働を消極的にとらえている点、愚見との相違をみる。ただ初のところで、人間を魂と体の霊の統一としてみて、その統一性の遂行を労働とみているところは、参考となった。全体が日常的な問題の聖書的解答として展開しているところにより特色をもつ論考である。

5. Ernst Troeltsch, Die sozallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1922. I Kapitel 3, Der Frühkatholizismus, S. 117-120 Arbeit. 中世の世界が、僧院、世俗をとわず、禁欲、身体の訓練をめざすための労働観をもっていたことを歴史的に証明している。労働観としては、消極的であったが、現実に僧院では熱心に労働にいそしんだ特色をも描出している点、ギリシャの考えとは何んといっても異っていたものと理解出来る。

同上 III Kapitel 3. Der Calvinismus 4. Die Calvinistische Ethik—Die Berufsidee. ここでは、M. ウェーバーと同じく、ルターの思想に親近性もちつつ、独自の職業論を展開したカルヴァンとカルヴァニズムについてのべている。

6. W. Cunningham, Christianity and Economic Science, 1914, London, III. Work and the maintenance of Labour.

7. Geerhardus Vos, Biblical Theology, p. 55. 墮落後の呪いと労働の関係について簡単にのべてあるが、甚だ含蓄にとんだものである。

聖書註解の参考文献

1. カルヴァンとデーリッチの創世記註解(特に三章まで)

2. II テサロニケ 3. 11 の中でカルヴァンは当時の僧院内の怠惰をアウグスチヌスの主張をとり入れて、厳しく攻撃している。また特に12節の注釈として、「召命の限界内にまた、我々が普通に云うように“sons faire bruit,”(騒ぐことをしないで)静かに自己自身をたもつこと」と解釈しているところは素晴らしい。

3. I コリント, 7. 20 のカルヴァンの註解で、聖書

の Calling の教えは、人生の合理的なる様式を意味する。というのは、その calling は我らを召すものとして神に関係しているから、適当な理由なくして彼らの状態を変えようと促進する無分別な熱心さを是正しようとしている。

4. エペソ 4. 27-28 のカルヴァンの註解で、とくに職業選択の原理がここから読みとられている点、素晴らしいものと思う。

5. その他詩篇128篇、また箴言 12, 24「勤めはたらく者の手は人をおさむるにいたり、惰者な人につかうるにいたる」のところが註解も参考となる。また箴言 10. 4「手をものうくして動く者は貧しくなり、勤めはたらく者の手は富をう。」のところが註解で、「聖書がこれを証しするばかりでなく、自然自体が異邦人にこれを教えている」とのべている。

その他の文献

1. E. Brunner, Das Gebot u. die Ordnungen, 1934.

2. J. H. Oldham, Work in modern Society, London, 1949.

3. Richardson, The Biblical Doctrine of Work London, 1952.

4. W. Biener, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel, 1954.

5. Ders, Grundriss einer evangelischen Sozialthik für den Handwerker, 1956.

6. K. Eger, Die Anschauung Luthers von Beruf, 1900.

7. Augustinus De opera monachorum.

8. Ambrosius De cain, 11. 1. 8.